

# 宗教的世界観と経済的世界観

## —共同体および経済の基礎範疇の分析的研究序説—

佐 藤 三 夫

### 序論 世界観の原基形態

人間的生の目的連関を通じて世界観が形成されることから、一見したところ各個人の目的理念の相違によって、世界観は無際限にありうるように思われる。しかしその目的連関自体は、必ずしも個人的な仕方でのみ形成されるものではない。なるほど目的連関は人間的生の基本的な存在様式である。だがその意味するところは、目的連関は人間的生の存在と同様、自ら生み出したものではなく、むしろ始めには与えられたものとして人間的生に課せられる、ということである。なぜなら、人間的生は共同世界の中に、つまり共同の目的連関のもとにのみ、その存在を与えられるからである。それゆえ、このような共同の目的連関は、人間的生にとってその存在に課せられた宿命 *Geschick* であり、その共同の目的連関を自己の目的連関の問題として肯定的にせよ否定的にせよ受けることにより、各個人の人間的生が生起 *Geschehen* するのである。つまり、各個人はこのような共同の目的連関のもとでのみ、自己固有の目的連関を選択し創造することができる。われわれがある個人の世界観を、歴史的社会的な制約のもとで開示しようとするのは、以上の意味からである。

ところで歴史的社会的なものとしての世界観も、また無際限にありうるのだろうか。しかもかりにそれが無際限に展開可能だとしても、それらが共通して帰属するような世界観の原基形態 *Elementarform* というようなものがないだろうか。

今日まで与えられているわれわれの経験的知

識の中では、歴史的社会的な世界観は、必ずしも無秩序な仕方では展開された無際限なものではない。なぜなら、特定の価値理念によって秩序づけられた歴史的社会的な目的連関は、特定の歴史的社會体制を組織するが、このような歴史的社會体制は、いくつかの基本的な形態に帰属せしめることが可能であるから。そのための数多くの試み<sup>1)</sup>の中で、われわれは「ユマニストとデカルトの時代における社会階層の諸問題——その社会思想史的意義——」において紹介したローラン・ムーニエの社会階層の分類<sup>2)</sup>を、われわれの仕方では定式化し、分析の手掛りとして検討してみよう。

まず第1に、カストとしての階層社会においては、宗教的な清浄あるいは不浄の度合によって位階秩序がつけられ、僧侶のカストが最高の地位を占めた。それゆえ、そこにおいては何よりも宗教的な世界観が問題である。第2に、身分としての階層社会においては、「社会的な意見の同意によって、社会的職務に結びつけられた尊敬・名誉・権威に従って位階秩序がつけられる。そして軍事的社会が背景をなしていると

1) われわれは伝統的な哲学の偏見を避けるために、故意に哲学的文献への指示を行なわなかった。ディルタイの有名な世界観の研究についてもその例外ではない。しかしその成果を考慮に入れていることは言うまでもない。

Cf. Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Gesammelte Schriften*, Band VIII, Stuttgart, B. G. Teubner, 1962.

2) R. Mousnier, J.-P. Labatut, Y. Durand, *Problèmes de Stratification Sociale, Deux Cahiers de la Noblesse pour les États Généraux de 1649—1651*, Introduction par R. Mousnier, Paris, P. U. F., 1965. 以下 R. Mousnier, *Problèmes de Stratification Sociale*. と約す。

ころから、それらの社会的評価は、軍職や支配あるいは保護の能力に結びつけられている。それゆえ軍人である貴族が、支配階層をなしている<sup>3)</sup>。したがってそこでは、軍事的な世界観が問題である。第3に、階級としての階層社会においては、万人が市場における商人として対応し合い（スミスのいわゆる商業社会 Commercial Society）、商品生産において演じる役割は資本の所有関係によって決定されるところから、資本家階級が最高の地位を占める。それゆえそこでは、商品経済的な世界観が問題である。

ところで軍事的な世界観というものは、宗教的世界観と商品経済的世界観との混交したものではなからうか。ルヨ・ブレンターノは「戦争はあらゆる民族において、自由民の最古の営利に向けられた行為である。商業における異邦人との平和的な交通は、戦争の弟分に過ぎない<sup>4)</sup>」また、「戦争は自由なゲルマン人の最初の営利活動であった。歴史上における第一歩からゲルマン民族は、土地と鹵獲品の期待の為に戦場へ赴く漂泊軍隊として現れている<sup>5)</sup>」と言っている。それにもかかわらず彼は、中世のゲルマン民族の土地所有に基礎をおく支配層とヴェネツィアの貴族とを比較しながら、実物経済的生活態度と商業的生活態度とにおける思维様式を次のように対比している。

「前者（土地所有に基礎をおく支配層）はしばしば粗野な精力による衝動的な性質をもっている。しかし彼らは新しい感銘を受けるや否や、新しい目的を追求するために、現に追求している目的を放棄する。小さなことには彼らは顕敏である。がしかし抽象的な考えには無能力である。彼らはほとんど小児に等しい。彼らの思想はかつて精神的訓練を経なかった。彼らは無慈

悲な残酷をこととすることもできる。しかしその後彼らは、にわかに宗教的思想の影響を受けた。そのとき、それは心からの懺悔によって理解され、彼らは己が罪をはっきりと認め、そして罪を告白する率直な喜びを感じた。しかし次の瞬間には彼らは、前と同じような不正と残酷な振舞をする。ヴェネツィアの貴族はこれと全然異なっていた。彼らには何ら衝動的な行動はない。彼の生活、彼の富、彼の権力は、彼が環境を正しく理解し、厳固に徹底的に行動することにかかっていた。彼らは情意の支配を受けることなく、強い悟性に支配される。彼らはすべてが打算である<sup>6)</sup>。」

そうしてみると、ブレンターノによれば、ゲルマンの貴族は一面では商業の兄弟である営利活動としての戦争を仕事としながら、他面では土地所有に基礎をおいて生活している。それゆえゲルマン貴族の世界観は、結局のところ実物経済的生活態度と商業的生活態度との両方によって同時に規定されていることになる。そしてそれが軍事的な世界観の在り方である。つまり軍事的な世界観は、ただ単に戦争による強奪の面——ブレンターノはこれを営利活動と呼んでいる——のみによって規定されているのではない。その点に関しては、ギリシア・ローマの古典古代における軍事的な世界観にしても本質的に異なるところはない。

マルクスは『資本論』のある注の中で言っている、「バステリア氏は、実に滑稽にも、古代のギリシア人やローマ人は強奪によってのみ生活したかに思いこんでいる。だが、ひとが幾世紀間も強奪によって生活するとすれば、強奪されるべきものが絶えず存在しなければならない、——あるいは強奪の対象がひきつづき再生産されねばならない。だから、ギリシア人やローマ人もまた一の生産過程を、つまり一の経済をもっていたものと思われるのであって、この経済が彼らの世界の物質的基礎を形成したことは、ブルジョワ経済が今日の世界の物質的基礎を形

3) 佐藤三夫「ユマニストとデカルトの時代における社会階層の諸問題——その社会思想史的意義——」『流通経済論集』Vol. 1, No. 1, 流通経済大学学術研究会編, 1966年9月, p. 61.

4) Lujo Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, München, Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften 1916, S. 17. 田中善次郎訳『近世資本主義の起源』有斐閣, 昭和16年, p. 17.

5) *Ibid.*, S. 24. 上掲訳, p. 27.

6) *Ibid.*, S. 49. 上掲訳, p. 68 (注 1).

成するのと全く同じことである<sup>7)</sup>。そしてマルクスは、ギリシア・ローマ的世界の物質的基礎を古典古代的土壌所有の中に求めた。

軍事的世界観が、宗教的であるとともに営利的であることのもっとも典型的な例は、十字軍と宗教改革における宗教戦争に見ることができる。

ところで軍事的世界観が宗教的であるとともに営利的であるということは、それが宗教的世界観や商品経済的世界観と同じ仕方では世界観の原基形態なのではないということを意味する。しかしながら宗教的世界観と商品経済的世界観とは、いずれも他に帰属せしめることができないのみならず、むしろ対極的な矛盾関係にある。それゆえ、宗教的世界観と商品経済的世界観のみが、真に世界観の原基形態であると言えよう。その場合、宗教的世界観を構成する核としての価値理念は神であり、また商品経済的世界観を構成する核としての価値理念は商品的富である。したがって、価値理念の原基形態は神と商品的富との二つだけであると言いうる。神と商品的富との対極的矛盾関係は、福音書において「神と<sup>マンネン</sup>富とに兼ね仕えることはできない」(マタイ伝、6・24)という仕方では表現されている。

## I 宗教的世界観

### 1. 宗教的世界観とゲマインシャフト

宗教的世界は、アウグスチヌスの『神国論』にみられるように、信仰共同体の理念態であり、すべての存在は神への愛とそれに基づいた隣人愛とによって結合され、しかも神自体が愛という本質規定をなされる。例えば、ヨハネは言っている、「愛する者たちよ。わたしたちは互いに愛し合おうではないか。愛は、神から出たものである。すべて愛する者は、神から生まれた者であって、神を知っている。愛さない者は、神を知らない。神は愛である」(ヨハネの第一の手紙、4・7—8)。

このような宗教的世界は、テンニエスのいわゆるゲマインシャフトと適合的である。テンニエスによれば、「ゲマインシャフトの理論は、本来的あるいは自然的状態としての人々の意志の完全な統一から始まる。……この諸個人間の関係の普遍的な基礎は、出生による植物的生命のつながりである。すなわち、人々の意志は、その各々が肉体の構造と対応関係にあるかぎり、血 Abstammung と性によってたがいに結びつけられており、また結ばれつづけ、あるいは必然的に結びつけられるという事実である<sup>8)</sup>」。このことは宗教的世界観によって組織されている階層社会、すなわちカスト社会について、ローラン・ムーニエの言うところと一致する、「副次的カストへの所属は、もっぱら出生の問題である。宗教的清浄さは血の純粋さに結びつけられ、血の純粋さに依拠してさえいる<sup>9)</sup>」。このように肉体的には血と性との結合関係が、精神的には愛情の関係であることを、テンニエスも述べている<sup>10)</sup>。そして彼は、ゲマインシャフトの基本的種類として、肉親、近隣、朋友の三つをあげ、それぞれ人間の意志相互の結合の精神的核が、宗教であることを記している。

すなわち、肉親においては、「死者は、あたかもまだ強大な力を有し、家族の長を保護しながら支配しているかのように、見えざる霊としてあがめられている。その結果、共同の恐怖と尊敬が平和な共同生活と共同作業をますます保証する<sup>11)</sup>」。近隣においては、「祝福をもたらし禍をもっておびやかす土や水の神々や精霊たちに恵みや恩寵を乞う共同の祈願<sup>12)</sup>」が、共同社会の秩序維持において必要となる。朋友という

8) Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der Reinen Soziologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, S. 8. 杉之原寿一訳『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト——純粋社会学の基本概念——』岩波文庫、上、昭和34年、p. 41.

9) R. Mousnier, *Problèmes de Stratification Sociale*, p. 10.

10) Tönnies, *op. cit.*, Erster Abschnitt, §§ 1, 2 und 9.

11) *Ibid.*, S. 15. 岩波文庫、上、p. 51.

12) *Ibidem*. 同上訳、p. 52.

7) Karl Marx, *Das Kapital*, Band I, Berlin, Dietz Verlag, 1953, S. 87, Anm. 33. 長谷部文雄訳『資本論』青木文庫、第1部第1分冊、p. 186.

ゲマインシャフトにおいては、「共通の精神によって作りだされ祭られる神だけが、あるいは少なくとも、主としてそれが、この紐帯に生き生きとした永続的な形態を与えるのであるから、この神は、この紐帯の維持にとってまったく直接的な意義を有する<sup>13)</sup>」。

つまり、神という目的理念への共通の志向が、共同体の結合を動機づけているのである。このようにして、宗教的世界観は、愛の神を理念的核として構成された共同体の世界観であると言えるであろう。そのようなものとして宗教的世界観は、人間的生の種族保存の志向によって構成されたものと考えることができるであろう。実際テニエスは、ゲマインシャフトの萌芽形態の中、本源的なものとして次の三つをあげている、「(1)母子関係、(2)自然的な意味あるいは動物一般に通ずる意味における夫婦関係、(3)きょうだいとして、すなわち、少なくとも同一の母の身体から生まれたものとして認められているものたちの関係<sup>14)</sup>」。そしてその中、母子関係がもっとも本源的なものとされている。それゆえもっとも本源的な宗教的世界観においては、自己保存の志向は構成的に働かない。自己という個性は、愛情によって結ばれた共同体の中に未分化に融合し埋没してしまっている。それが発見されるためには、共同体が分解されてこなければならない。

このように人間的生の純粋に種族保存の志向によって構成された宗教的世界観が、窮極的に目ざす社会理念は、ムーニエのいわゆるカスト社会におけるような階層社会よりも、むしろ原始キリスト教徒たちの間におけるような、あるいは宗教改革者が希求した福音主義的平等社会におけるような、信仰によって結ばれた平等な原始共同体の理念である。だがそれはあくまでユトピアであり、理念態であって、現実態ではない。だがかえってそうであればこそ、人間的生の本源的な故郷であった理想境として、そ

こへの回帰があらゆる時代を通じて熱烈に求められたのである。つまり、宗教的共同世界は、神話的世界である。

J. E. ハリソンはその『古代芸術と祭式』の中で、J. G. フレイザーの「生きることおよび生きさせること、食物を食べることおよび子供を作ること、これらは過去における人間の第一要求であった、そしてこれらは世界のつづく限り将来における人間の第一欲求であるであろう」という言葉を引用して、「それゆえこれら二つの物、食物と子供とは、人間が季節を調節するための魔術祭式の実行によって何よりもまず獲得せんと求めたところであった。これが、もしわれわれの考えが正しいなら、芸術の起原がここにあるとした、あの祭式の実に礎石をなしているのである<sup>15)</sup>」と言っている。そしてハリソンは、食物に対する要求から季節祭、周期祭が生まれた、としている。

だが、食物を食べることそれ自体はともかくとして、食物の産出は原始人あるいは古代人にとって、むしろ母なる自然、母なる大地の業とみなされたのではなかろうか。それゆえ、自然の豊饒多産こそが問題であったのではなかろうか。つまり、穀物と家畜と人間の産出が、まったく同じような仕方で表象されたのではなかろうか<sup>16)</sup>。実際、ハリソンがその実例の大方を仰いでいるフレイザーの『金枝篇』はまさに、土地や家畜や人の豊饒多産の女神であるディアナの祭司職継承についての論文であった<sup>17)</sup>。も

15) Jane Ellen Harrison, *Ancient Art and Ritual*, The Home University Library, Oxford University Press, 1951, p. 50. 佐々木理訳『古代芸術と祭式』筑摩書房、1964年、p. 40.

16) ハリソンにしても言っている、「原始人にとっては、獣と鳥と植物と自分とがはっきり分れておらず、季節の周期性はすべてのもののために存した」(*Ibid.*, p. 54. 同上訳, p. 43).

17) フレイザーは次のように要約している、「ネミの聖い森でのディアナ崇拝はきわめて重要なものであり、かつ測り知れぬほど古くからのものである。これは森林地帯の女神として、また野獣の守護女神として崇拝され、おそらくはまた家畜と土地のみのりの守護神として崇拝された。彼女は子宝を授けることによって男と女とを祝福すると信ぜられ、出産にあたって母親を助けると信ぜられた。彼女の聖火は純潔な乙女たちに護られて、その

13) *Ibidem*. 同上訳, p. 52.

14) *Ibid.*, S. 8. 岩波文庫, 上, p. 41.

しそうであるなら、そうした表象は、われわれがすでに見たように、共同体的な宗教的世界観に固有の表象である。言いかえれば、古代人は食物の産出を、母なる自然が子供をつくることとして表象したとするならば、子供をつくることこそは、むしろ祭式や芸術の本源的な起原であったのではなからうか。そのように解釈した方が、例えば、ハリソンが主題としたギリシアの春祭りであるディオニュソス祭の本質を理解させうるのではなからうか。ことにその中心をなしている「ディーテュラムボスは新誕生の歌と踊りであった<sup>18)</sup>」とするならば。つまり季節祭は、自然の繁殖を祈り祭ることではなからうか<sup>19)</sup>。

ハリソンは、食物を食べることと食物を産出することとを混同した。それはむしろ原始人が両者を未分化に混同したからであろう。しかし範疇的には、両者は区別されることがぜひとも必要である。なぜなら、食物を食べることは、食物の分配と所有に関係し、自己保存の問題である。ところが、食物を母なる自然が生み出すということは、種族保存的な表象であるから。だからむしろこう言うべきであろう。原始人または古代人は、自己保存の問題をも種族保存的な仕方表象するほど、個人的経済的な問題が共同体的宗教的な問題の中に未分化に混同され

ていた、と。そうした表象が矛盾にみちていることはもちろんである。だがその矛盾はやがてあらわになる。

## 2. 共同体は経済的範疇か？

上に述べたことは、共同体の経済的側面の理解に役立つ。すなわち、共同体の所有の本質理解に役立つ。しかしわれわれがこれまで述べてきたことからすれば、共同体は種族保存の原理による結合体なのであるから、それは自己保存の原理からなる経済的範疇とは区別されるべきものである。しかも、個体はまず共同体の中に、共同体的な仕方、その生存を与えられ、その個体的な自己保存でさえも、つねに共同体的な規制の下で、共同体的な表象において、なされたのであるから、種族保存の原理からなる共同体は、論理的に自己保存の原理からなる経済的範疇に先行すべきはずである。

つまり、厳密に言えば、共同体はそれ自身経済的範疇なのではなくして、むしろ経済的範疇が展開するための「前提」である。マルクスもその『資本制生産に先行する諸形態』の中で言っている、「土地所有の最初の形態にあっては、——さしあたり自然生的共同団体が第一の前提としてあらわれる。……種族共同社会、自然的共同団体は、土地の共同体的取得(一時的な)と利用との結果としてではなく、その前提としてあらわれる。……自然生的種族共同社会、あるいは、いわば群居団体は、人間の生活と、自己を再生産し対象化するその活動(牧人、狩猟者、農耕者等々としての活動)との、客観的諸条件を領有する第一の前提(血統、言語、慣習などの共通性)である。……労働過程を通じておこなう現実の取得は、それ自身労働の所産ではなくて、労働の自然的なもしくは天与の前提としてあらわれるような前提のもとでおこなわれる<sup>20)</sup>」。

聖域内の円形神殿に消えることなく燃え続けた。この女神と関連せしめられた者は、出産にあたって女たちを助けることによってディアーナ自身の職能を保有するところの、そして聖なる森の古いローマ王と連れそうた一般に想像されたところの、水の精エーゲリアであった。さらに、森のディアーナ自身は、ウィルビウスと呼ばれる男性配偶をもっていたが、この女神に対する彼の関係は、ウェヌスに対するアドーニスの関係や、キューベレーに対するアッティスの関係と同じであった。最後にこの神話のウィルビウスは、歴史時代に及んで森の王として知られる祭司の一系統によって代表され、この祭司の生命は一種の方法で森の中のある樹に結びつけられていた——その樹が無事であるうちは、祭司も襲撃されることがなかったからである」(Sir James George Frazer, *The Golden Bough, a Study in Magic and Religion*, Abridged Edition, London, Macmillan, 1963, p. 8. 永橋卓介訳『金枝篇』(1), 改版, 昭和41年, pp. 51—52).

18) J. E. Harrison, *op. cit.*, p. 101. 佐々木訳, p. 85.

19) ハリソン自身も、「植物、動物および人間の繁殖促進——の季節祭」と書いている(*Ibid.*, p. 56. 佐々木訳, p. 45). しかし少なくとも、人間の繁殖が食物を食べることと相容れないことは確かである。

20) K. Marx, *Formen, die der Kapitalistischen Produktion vorhergehen*, Berlin, Dietz, 1952, SS. 6—7. 手島正毅訳『資本主義的生産に先行する諸形態』大月書店, 1959年, pp. 7—8. 飯田貫一訳『資本制生産に先行する諸形態』岩波書店, pp. 6—7.

このようにして経済的範疇の前提である共同体が、経済的な関係に入るのは、人間が「共同体、しかも生きている労働によって自己を生産し、また再生産する共同体の財産である大地と素朴に関係する」ときからであり、そこにおいては「個々人は、いずれも所有者または占有者としてのこの共同体の手足として、その成員としてふるまうにすぎない<sup>21)</sup>」。だからこそ、われわれが上に述べたように、共同社会のもとにあっては、自己保存の問題さえ種族保存的な仕方では表象され、あるいは個人的経済的な問題さえ共同体的宗教的な仕方では表象されたのである。

ともかく、種族保存を固有の機能とする共同体も、その共同体の成員である個体の生命維持のために、何らかの仕方では物質代謝を行わなければならない。言い換えれば、宗教的な愛の原理によって結合している共同体が、その成員としての個体の自己保存のために、経済的な営みを行わざるをえなくなる。それがマルクスの言うところの、共同体の素朴な大地への関係である。それゆえ、大地の所有者または占有者が共同体であるということの中には、ある矛盾が内包されている。なぜなら、種族を繁殖させることは共同体固有の機能であるが、物質代謝によって生命を維持することは、あくまで個体自身の機能であるから。ただ、個体の生存が予め共同体的な仕方では与えられるために、個体による物質代謝も、共同体的な規制のもとに共同体的な様式で、なされるにすぎない。

そのことは、共同体的土地所有と言われているものが、ただちに経済的範疇を構成するのではないということを明らかにする<sup>22)</sup>。なぜなら、

共同体的土地所有という概念は、経済外的な要素を未分化に混ぜ含んでいるため、まだ純粋な経済的範疇にまでなりえない。共同体が土地の共同体的取得と利用との前提<sup>23)</sup>であるばかりではない。土地の占取そのものが、労働の媒介なくして行なわれ、しかも労働の前提として、それに先行しているのである<sup>24)</sup>。労働生産物にのみ経済的価値を認める近代の経済学から見れば、このような共同体による土地の占取は、経済外的なものである。つまりそれは経済的に合理化することができない。それゆえ共同体的土地所有を、純粋の経済的基礎範疇と認めることはできない。

### 3. 共同体の本質規定

すでに述べたように、純粋に一体感情で結合された原始共同体というものは、ユトピアにすぎない。現実においては、そのような理念の実現がみられるのは、種族保存の中核をなしている母性愛や性的熱狂を別にすれば、呪術的宗教的祭祀においてのみである。しかもそうした熱狂のさなかのエクスタシスにおいて、その理念がわずかにかいまみられるにすぎない。祭祀におけるさまざまな呪術的儀式、祈祷、供儀、歌舞などは、すべてそうした理念に近づこうとする緊張をつくり出すための表現である。ひと

媒介もなしに直接、封建的土地所有＝荘園から始めることはできない。もっとも抽象的な・もっとも自然生的範疇＝『端初』範疇から出発し、諸規定の媒介を経て最後に封建的土地所有というもっとも具体的な・最高の範疇に到達する。……とすれば『資本』の分析において『商品』に位置する *Elementarform*、あるいは分析の『端初』*Anfang* におかれるものは何であろうか。われわれは試みに *mansus*＝*Hufe* (*virgate*, *manse*) を指定し、そして商品→貨幣→資本の範疇展開に対応して *Hufe*→*Gemeinde*→*Grundherrschaft* の論理序列を構成してみよう」(『市民革命の構造』御茶の水書房、昭和27年、pp. 77—78)。

だが大塚氏の「土地」にしても、また高橋氏の *Hufe*→*Gemeinde*→*Grundherrschaft* にしても、それらが資本主義以前の社会において、何らかの意味で社会体制の解明に役立つ論理的範疇となりうるとしても、しかし少なくともそれらが経済的な意味での基礎範疇とはなりえないことは、それらがいずれも経済外的な要素から切り離せないことからして明らかであろう。

23) Marx, *Formen*, S. 6. 手島訳, p. 7. 飯田訳, p. 7.

24) *Ibid.*, SS. 18—19. 手島訳, p. 24. 飯田訳, pp. 26—27.

21) *Ibid.*, S. 7. 手島訳, p. 8. 飯田訳, p. 8.

22) この点においてわれわれは、大塚久雄氏や高橋幸八郎氏と見解を異にする。大塚氏はその『共同体の基礎理論』(岩波書店、昭和33年)において、資本主義社会以前においては、共同体的に占取された「土地」が富の原基形態であるとして、『土地』という近代以前のいわば『富』の基礎範疇(上掲書 p. 16)を資本主義社会の『商品』と対比させている。また高橋幸八郎氏は言っている、「近代市民社会の分析が商品→貨幣→資本の範疇序列において行なわれたように、封建社会の分析においても、何の

はそのエクスタシスにおいて、自己保存の志向によって構成された世俗的世界から解脱することができる。つまりカタルシス（浄化）が行なわれる。このようにしてひとは、共同体的宗教的世界がひらかれるのを見るのである。

こうした共同体的世界観の本質理解にとって、ホイジンガの「ホモ・ルーデンス」における遊戯の概念は、示唆するところが大きい。彼によれば、遊戯は文化よりも古い根源的な生の範疇の一つである。遊戯は想像力によって現実の形象化を行ない、架空世界をつくり出す。原始共同社会における神話や祭祀は、いずれも純粋な遊戯である。

遊戯の主要特徴としては、第1にそれは一つの自由な行動である。遊戯は、命令されてするものでも、自然の過程をたどるものでも、仕事でもない。第2の特徴として、遊戯は日常の生ではない。遊戯は利害関係を離れたものである。すなわち、遊戯が仕えている目的は、「直接の物質的利害の、あるいは生活の必要の個人的充足の外におかれている<sup>25)</sup>」。もっとも、奉獻行為としての遊戯が、集団の幸福安泰に貢献するかもしれない。「だがそれは、生活の必要物資を手に入れることを直接めざした手段とは、別のやり方で執り行なわれるのである<sup>26)</sup>」。このことは、われわれがすでに原始人における食物を食べることと食物を産出することとの範疇的区別について述べたことの傍証となりうるだろう。第3の特徴としては、遊戯はそれ特有の時間的完結性と空間的限定性によって、日常生活から区別される。

ホイジンガによってあげられたこれらの遊戯の特徴は、共同体的祭祀の特徴と適合的である。彼自身、「遊戯はものを表現するという理想、共同生活をするという理想を満足させるもので

ある<sup>27)</sup>」、「祭祀とは結局、何かを表出して示すこと、劇的に表現して表わすことである。つまり物事を形象化してイメージを創りだすことによって、現実にとって代るものを生み出す行為である<sup>28)</sup>」、そして最後に祭祀、呪術、典礼、秘蹟、密儀などの観念は、ことごとく遊戯という概念の適用領域に納まってしまわないだろうか<sup>29)</sup>」と言っている。

だがホイジンガの遊戯の概念は、おそらくその『中世の秋』に描かれたような時代と社会に発想の根をおいているものであろう。彼は言っている、「中世後期は終末期の一つであり、その上流社会の文化生活はまったく団体遊戯と化してしまった。現実が凄じくも苛酷で情け容赦ないとき、人々はその現実を騎士理想の美しい夢の中に引戻し、そこで生活遊戯に耽ったのだ<sup>30)</sup>」。そして『中世の秋』が告げていることは、騎士の理念、愛および女性崇拜、宗教、さまざまな儀礼、芸術などが、いずれも極端に様式化され、内容からまったく遊離した形式主義的遊戯に墮し、要するに衰退期にある精神の表現に外ならないことではなかろうか<sup>31)</sup>。それゆえ、遊戯がたとえ共同体的表現であったとしても、それは衰退した、弛緩した、内容から遊離して形式主義化した、頹落した表現にすぎない。たとえば恋愛遊戯は、いかにしても一体感情をも、ちえない情熱を欠いたものであり、ひとはそれによって共同の仕方でエクスタシスにいたることもカタルシスにいたることもはや望めない。

27) *Ibid.*, S. 16. 同上訳, p. 25.

28) *Ibid.*, S. 22. 同上訳, pp. 35—36.

29) *Ibid.*, S. 25. 同上訳, p. 41.

30) Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters, Studien über Lebens- und Geistesformen des 14 und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in der Niederlanden*, herausgegeben von Kurt Köster, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1961, S. 103. 兼岩正夫・里見元一郎訳『中世の秋』創文社, 昭和35年, p. 105.

31) 「15世紀フランス、ブルゴーニュ世界を一瞥すると、そこに得られる大体の印象は陰うつな気分、野蛮とも思える装飾、奇妙で誇張し過ぎた形式、使い古された空想——など、すべて衰退期にある中世精神の目じるしに他ならない」(*Ibid.*, S. 463. 同上訳, p. 476). そしてたとえそこにルネサンスの興起が多少とも見られたとしても、「精神の基調を変えるに至っていない」のである。

25) Johan Huizinga, *Homo Ludens, Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, übersetzt von H. Nachod, Hamburg, Rowohlt Verlag, 1956, S. 16. 高橋英夫訳『ホモ・ルーデンス——人類文化と遊戯——』中央公論社, 昭和38年, p. 26.

26) *Ibid.*, S. 16—17. 同上訳, p. 26.

共同体は、共同の熱狂においてその理念的極に迫る緊張を表現するものだから。遊戯は共同体を規定する本来的な規定ではなく、むしろその類落した規定である。その限界さえわきまえていれば、ホイジンガの規定もある程度有効性をもつ。

遊戯をもそのもとに帰属せしめるような、共同体を規定するより根源的な基礎範疇はないであろうか。それはつまり生の根源的な基礎範疇を求めることにほかならない。共同体の結合の原理が呪術的宗教的だと言ったが、フレイザーによると呪術時代は宗教時代に先行する<sup>32)</sup>。ところで彼は呪術の基礎をなしている思考の原理を分析して、類似の法則の上に立つ呪を類感呪術あるいは模倣呪術とし、また接触の法則または感染の法則を基礎とする呪を感染呪術と呼んだ。そして「その2大原理は単に観念連合の二つの異なった誤適用に過ぎぬことになる。類感呪術は『類似』にもとづく観念の連合の上にたてられ、感染呪術は『連続』にもとづく観念の連合の上にたてられている<sup>33)</sup>」としている。

デイヴィッド・ヒュームによれば、観念連合は想像力（構想力）Imaginationの機能である。彼は言っている、「想像力はあらゆる単純観念を分離するとともに、好むままの形態にふたたび接合することができる<sup>34)</sup>」。そして観念連合を生む性質として「類似」と「接近」と「原因および結果」の三つをあげ、それらの条件によってつくり出される連合が、いずれも想像力の機能によっていることを述べている<sup>35)</sup>。

このようにして、呪術は想像力の機能によって行なわれる。サルトルも言っている、「想像力の作用とは、呪術的作用である。それは、思念の対象物、欲する事物を、それを占有できるような仕方<sup>まじない</sup>で出現せしめる使命をもった呪禁である<sup>36)</sup>」。しかも遊戯が想像力の作用によるものであることは言うまでもない<sup>37)</sup>。

さて共同体の根に、基礎範疇としての想像力が結合の原理として存在していることが明らかとなった。だがわれわれはすでに、かかる結合の原理が愛であると言ったのではないか。それともむしろ想像力と愛とは等根源的で、一つの連関においてあるのではなからうか。あるいはまたこの連関において等根源的なもっと別なものが見出されないだろうか。それらについての厳密な論理的追求は、他のところでなされるであろう。ここではただ、われわれの当面の問題を照明するために、次のことを指示するにとどめよう。

想像力は愛においてもっとも本来的な展開を示し、また愛は想像力によってのみその固有の結晶作用をとげる。両者は肉体と精神との未分化な作用として認識と実践との根源的な能力である。また、両者はともに呪術的な結合の原理であり、共同体構成の根本源泉をなしている。しかもいずれも、自己保存的な日常世界の拘束から自由な飛躍によって、超越の可能性の地平

ないのである。これもまた類似の時と同じく明白である。〔最後に〕因果関係をつくる結合であるが……空想において強い結合を産んで一観念をして他の観念を即座に思い出させる点では諸観念の対象間に存する因果関係にまさる関係はない、と言え十分である」(Ibid., pp. 19—20. 同上訳, (1), pp. 39—40)。

32) J. G. Frazer, *The Golden Bough*, pp. 54 and 56. 岩波文庫版, (1), pp. 136 および 141.

33) Ibid., p. 12. 同上訳, (1), pp. 58—59.

34) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Vol. 1, Everyman's Library, London, J. M. Dent & Sons Ltd., 1951, p. 19. 大槻春彦訳『人性論』(1), 岩波文庫, 昭和32年, p. 38.

35) 「〔第1〕だれにもわかるように、思考過程においてすなわち観念がたえず変転するとき、想像力は一観念から何らかの類似する観念へ容易に進み、この性質だけでも空想にとって十分なきずなであり、観念を連合するに足るのである。〔また第2に〕感官は対象を変えるとき規則的に変えて互いに接近する対象を取らざるを得ないが、想像力も多年の習慣によって同じ思考方法を獲得し、対象を想うとき空間および時間の部分に沿って進むに違い

36) Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire, Psychologie phénoménologique de l'Imagination*, «Bibliothèque des Idées», Paris, Gallimard, 1948, p. 161. 平井啓之訳『想像力の問題——想像力の現象学的心理学——』人文書院, 昭和30年, p. 234.

37) 「次に想像力は、人間が現実によつての拘束から、自己を解放せんと努力する場合に、第二の世界を、生そのもののうちに、勝手に建造するのである。しかし特に、仮装茶番における、変装における、あるいは祝祭行列における人生のお祝的増強が、日常的世界から区分された生活を生み出すところの遊戯において、そうである」(Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Zehnte Auflage, Leipzig, B. Teubner, 1929, S. 185. 佐久間政一訳『詩と体験』モナス, 昭和8年, p. 221.)。



をひらく。そのようなものとして両者は超越の世界にかかわる。ところで、これらすべての根本特徴を通じて、想像力と愛とは、まさに信仰と等根源的であることが知られる。しかも何よりも、信仰なくしては呪術も宗教も、したがってもちろん祭祀もありえないのだから。つまり、信仰と想像力と愛とが、三位一体的に共同体にとって構成的な根本源泉であるとみなされうる。

信仰と想像力と愛とによって等根源的にひらかれた超越の世界が、空間的に投影された場合に、そこに聖域あるいは遊戯空間等々が成立つ。ホイジンガによれば、「ということは、それがその領域だけに特殊な、そこにだけ固有な種々の力に司どられた、祝福められた場であり、周囲からは隔離され、垣で囲われて聖化された世界だ、ということである。現実から切り離され、それだけで完結しているある行為のために捧げられた世界、日常世界の内部に特に設けられた一時的な世界なのである<sup>38)</sup>」。

それゆえ、共同体にとって自然なる大地は、まず種族保存的な場であり、そのようなものとして信仰と想像力と愛とによって区画された聖域である。つまりそれは、共同体的祭祀においてもっとも集約的に表象された神の支配領域であった。それゆえ、この聖域を侵す異邦人は、共同の神を汚す異端者として抹殺され、神に犠牲として供されなければならなかった。それが、フレイザーの『金枝篇』に述べられた聖なる森と血なまぐさい森の王継承の物語とに、端的に示されていることである。

このようにしてみると、共同体の土地所有は、それ自体で経済的な範疇の問題とはならないことが明らかであろう。それはむしろ、呪術的宗教的な範疇の問題なのである。共同体の土地所有が、固有の意味で経済的範疇の問題となるのは、共同体成員の自己保存の志向が問題となるときである。そのとき種族保存の志向にもとづいた呪術的宗教的共同体は、分解を余儀なくされる。神はなおざりにされて「富」<sup>マンモン</sup>が求めら

れる。やがて神殿で商売が営まれるであろう。

## II 経済的世界観

### 1. 自己保存の欲望と使用価値

このように、個人は共同体的土地所有のうちにその客観的生存様式をもっているものであり、この客観的な生存様式は個人によって予め存在し、個人の活動すなわち労働の前提である。しかしひとたび個人の自己保存の欲望充足のために生産活動が始められるや否や、たとえその様式が共同体的に規制されているとしても、かかる生産は必然的に共同体というその前提条件を、再生産するかわりに破壊する<sup>39)</sup>。このようにして個人は、自己保存のための生産活動を通じて、しだいに共同体に対して自立してくる。

しかし、人間、動物、植物が大地に自然発生的な仕方では繁殖するにまかせているような原始共同社会においては、すでに述べたように、生産はむしろ、母なる自然の繁殖という種族保存的な表象において問題にされたにすぎない。それゆえ生産は、呪術的宗教的な世界観のもとに理解された。そのことは、共同体を強化する要因となりえても、それだけで共同体を分解へ導くにはいたりえない。そしてむしろ、生産物の分配および消費に、自己保存的な志向が芽生えたにすぎなかったであろう。

しかし自己保存の欲望を充足するために、生産物を獲得し、分配し、そして消費することは、そこに共同体的規制が働いていたとしても、それだけですでに経済的な範疇に属する行為がなされていることを意味している。ウエルナー・ゾンバルトは、このように「自己の欲望の充足」を心がけることを「生計の配慮」*Unterhaltsfürsorge* と呼んでいる<sup>40)</sup>。つまり自己保存の

39) Cf. Marx, *Formen*, SS. 20—21. 手島訳, p. 26. 飯田訳, p. 29.

40) Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus, Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, Band I, Zweiter Halbband, Fünfte Auflage, München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1922, S. 3. 岡崎次郎訳『近世資本主義』第1巻第1冊, 生活社, 昭和18年, p. 3.

38) J. Huizinga, *Homo Ludens*, S. 17. 高橋訳, p. 27.

志向としての欲望が、経済生活の根本源泉である。

このように自己保存の欲望が経済的志向であるとするならば、経済的行為とはかかる欲望によって動機づけられた人間的生にとって有用な働きのことである。マックス・ウェーバーは、経済行為 *Wirtschaften* と他の行為との区別を問題にし、「区別の基準は行為者自身がいかなる動機にもとづいて行動するか、詳言すれば、行為をなすにあたって行為者自身いかなる目標に向って行為を方向づけるか、に存する。しかればある行為を経済的ならしめるごとき行為の動機はいかなるものであるか。人間が効用給付 *Nutzleistung* を欲求すること、しかして経済行為がこの効用給付と不可分の関係を有することはいうまでもない。さて人間がその要求する効用給付そのもの、あるいはそれを処分するチャンスを獲得せんとし、この目的からしてこの獲得のための準備と努力とに向ってその行為を方向づける場合、換言すれば、その行為がこの獲得への配慮たる意味を有する場合、そのかぎりにおいてこの行為は広義において経済的であるという<sup>41)</sup>」と言っている。

他方、ひとたび自己保存の志向としての欲望によって外界としての自然が表象されるとき、共同体的世界観のもとにおける母なる自然というような種族保存的表現にかかわって、自然は個人的欲望充足にとって有用な富の質料という仕方では表象されるようになる。ゾンバルトは言っている、「生計の配慮にとって問題となる外界自然の対象物をすべてわれわれは(物)財または物質財(純粹に精神的な[非物質的]財に対して)と言い表わす。それらはすでにかかるものとして認められたもの(現物財)であるか、または、生計の配慮に際して使用され得るという物的資

格を有してはいるが、まだかかるものとして認められていないものである<sup>42)</sup>」。すなわち、自己保存の欲望充足への配慮という人間的生の関心構造にしたがって意味づけられたとき、はじめて物は人間的生にとって有用な財という経済的表象において現象するのである。

要するに、主体的には自己保存の欲望が経済的な意味付与の志向として構成的に働き、対象的には物は欲望充足のために使用されるべき価値の担い手として現象する。したがって、自己保存の志向によって物の世界は、人間的生にとってこのような使用価値の理念のもとに意味づけられ秩序づけられた世界、つまり使用価値世界として現象する。言い換えれば、使用価値世界の構成原理は自己保存の欲望であるゆえ、使用価値世界は根源的には欲望の世界、すなわち利己心の世界である。それは宗教的世界観のもとにおいては、神の国と区別されて「この世」と呼ばれているものである。

ハイデッガーは言っている、「この世 *Kóσmos* οὗτος とはパウロにおいては(コリント前書ならびにガラテヤ書参照)、単にいわゆる『宇宙的なるもの』の状態の謂ではなく、またそれが第1次的なるものなのでもなく、むしろそれは人間の状態と事情、世界に対する人間の態度の取り方、財宝に対する人間の評価の仕方を意味する。コスモスとは神に背いた心の状態(世の知恵 *ἡ σοφία του κόσμου*)においてある人間存在のことである。この世とはすでに始まりつつあるもう一つの世(来らんとする世 *αἰὼν ο μέλλων*)と区別された、特定の『歴史的』実存における人間的現存在の謂である<sup>43)</sup>」。

実際また、ヨハネは言っている、「世と世にあるものとを、愛してはいけない。もし、世を愛する者があれば、父の愛は彼のうちにない。すべて世にあるもの、すなわち、肉の欲、目の

41) Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte, Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, aus den nachgelassenen Vorlesungen herausgegeben von Prof. S. Hellmann und Dr. M. Palyi, 2te Auflage, Munchen und Leipzig, 1924. 黒正巖・青山秀夫訳『一般社会経済史要論』上巻, 岩波書店, 昭和40年, pp. 3—4.

42) W. Sombart, *op. cit.*, Band I, Erster Halbband, S. 4. 岡崎訳, 第1巻第1冊, p. 4.

43) Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt Am Main, Vittorio Klostermann, 1949, S. 23. 斎藤信治訳『根拠の本質』ハイデッガー選集, 理想社, 昭和27年, p. 80.

欲、持ち物の誇は、父から出たものではなく、世から出たものである。世と世の欲とは過ぎ去る。しかし、神の御旨を行なう者は、永遠にながらえる」(ヨハネの第一の手紙、2・15—17)。

それゆえ、欲望は宗教的世界観に背く世界をひらく。すなわち、欲望は経済的世界を構成する根源的能力であり、基本的範疇である。この欲望に動機づけられることによって、物はその有用性において評価され、つまりその使用価値において把握される。それゆえ、他のすべての経済的価値形態は、使用価値に基づけられる。

周知のように、ニコラス・バーボンはその『交易論』において次のように言っている、「すべての商品の価値はその効用(Use)から生ずる。効用を欠くものは価値をもたない……。物の効用は、人間の欲望(Wants)および必要を充たすにある。人類が生れながらに持っている欲望には、二つの一般的種類がある。身体上の欲望と精神上的の欲望とがこれである。これら二つの必要を充たすために、地球上のすべての物は有用となり、したがって価値をもっている<sup>44)</sup>」。スミスにしてもマルクスにしても、使用価値の規定に関しては、バーボンの規定をそのまま踏襲しているものと思われる。

マルクスは次のように言っている、「商品はさしあたり、その諸属性によって人間の何らかの種類の欲望を充たすところの、一の外的対象・一のもの・である。これらの欲望の本性は、それが例えば胃の腑から生じようと、幻想から生じようと、何ら事態を変化させない。……かかる(鉄・紙などのごとき)物はいずれも、多くの属性の一全体であり、したがって種々の方面に有用でありうる。……ある物の有用性は、その物を使用価値たらしめる<sup>45)</sup>」。

したがって使用価値とは、事物の属性そのものではない。実際、事物の属性は自然科学的認識の対象として分析されうる。しかしその分析

がいかに精密になされても、自然科学は事物の属性の中にいかなる形においても何らかの使用価値を見出すことはできないであろう。それゆえ、使用価値は事物の自然的属性ではなくして、人間の欲望のノエマとして表象された意義成体である。それが事物の自然的属性として現象するのは、それがもはや欲望の相関者としてではなく、自然科学的認識の相関者として問題とされるときである。そこには人間の生の関心構造における根本的相違がある。そして同じ事物が、宗教的世界観のもとにおいては宗教的な意義成体として、まったく違った仕方では表象されるのである。

このようにして人間の欲望が消失すれば、事物の属性は依然として存続するとしても、使用価値は消失する。それゆえバーボンも言っている、「大抵の物の効用は、身体の必要をではなくて、精神上的の欲望を充たすものであり、そしてこれらの欲望は、大部分は想像より出るものであるから、人の心が変化すれば、事物は効用を失い、したがってその価値を喪失するに至る<sup>46)</sup>」。だが身体的欲望の場合でも結果は同じである。それも感性的な、したがってまた主観的なものであるから。欲望は人間の物質代謝を主観的に動機づけるものではあっても、物質代謝そのものではない。

ここに最初のつまづきの石がある。すなわち、使用価値を事物の属性と混同する危険である。そこにおいて使用価値は、人間の欲望を離れては存在しない単なるノエマであるのに、超越的実体であるかのように見なされる。このようにして、欲望にとって無関心 indifferent な科学的認識の地平においてようやく発見される事物の属性を、この科学的経験の領域に現われることのない理念としての使用価値と混同することによって、ひとは形而上学的仮象に陥る。いまや仮象としての神のかわりに、仮象としての富<sup>マンモン</sup>が登場する。

ところで使用価値が人間の欲望に対する相関

44) Nicholas Barbon, *A Discourse of Trade*, 1690. 久保芳和訳『交易論』創元社、昭和23年、pp.18—19.

45) Marx, *Das Kapital*, Band I, SS.39—40. 青木文庫版、第1部第1分冊、pp.113—114.

46) バーボン、前掲訳書、p.22.

者としての意義成体とするならば、人間の欲望が充足している間は、事物の効用、したがって使用価値は意味を失う。すなわち、使用価値の内在化はその限り偶然的で局部的である。このことは、消費的使用のための生産が支配的に行なわれている社会段階においては、使用価値生産が消費的使用の一定限界を越えてなされた場合にも同様である。その場合、剰余生産部分の使用価値に対して、生産者自身はその欲望充足の関心を失う。つまり剰余生産部分は生産者自身にとってはもはや使用価値ではない。それゆえその剰余部分は、かりに単なる物の属性として生産者の認識の対象となることはあるとしても、あるいはもっとしばしば宗教的な目的に供せられることはあるとしても、もはや欲望充足の目的連関からはずされる。つまりそれは、自己保存の関心においてひらかれた目的世界の内在的連関の外にこぼれ落ちる。

なるほど、他のすべての価値形態、および価値形成としての労働は、使用価値、および使用価値形成としての有用的労働を前提し、その基礎の上にのみ自己を展開することができる。しかし共同体成員の消費的使用のための生産、すなわち自給自足経済が支配的に行なわれている社会的段階においては、すでに見たように、剰余生産物は欲望充足の目的連関からはずされる。それゆえ生産はまったく伝統主義的な枠にしがみついている<sup>47)</sup>。したがって社会は静止の状態にある<sup>48)</sup>。しかも欲望が充足している間は、各

個人は天与の前提としての共同体的宗教的世界観の支配のもとにある。つまり、経済的世界観は、いまだ十分に確立する条件を欠いている。生産は自然発生的な様式を脱けきることができず、それゆえ種族保存的な表象、すなわち共同体的な呪術的宗教的な表象によって支配されている。経済的な表象は、多少とも自己保存の欲望によって芽生えたとはいえ、まだ古い表象に多分に未分化な仕方で融合している。経済的範疇の端緒は構成された。だがなお端緒以上の何ものも生み出されてはいない。

## 2. 交換価値と経済性の原理

以上述べたように、社会的分業の未発達な共同社会においては、剰余生産物は経済外強制による地代として搾取される以外には、それ自身のみで基本的に新しい意義をもたらすことはなかった。言い換えれば、質的に同じ使用価値の剰余部分が対応し合っても、その内部で新しい価値関係が形成されることはなかった。ところが、質的に相違した使用価値の剰余部分が対応し合うようになると、つまり質的な使用価値が量化されて相互に対応するようになると、新しい価値関係が作り出される。それによって新しい経済的範疇が構成される。すなわち、質的に相違した使用価値が対応することによって、欲望が多様化され、ある特殊な欲望は自己にとって無用と化し無関心な対象となった使用価値とひきかえに、その使用価値を求める他の特殊な欲望のもとにある他の使用価値（それが剰余部分であるにせよないにせよ）を手に入れるように刺激される。ここに交換関係が成立する。それは経済的範疇の根源的構成能力である欲望の、より深化し、より発展した形態である。

生産物の交換関係によって、生産物所有者の間に始めて経済的関係が成立する。それはもはや共同体的社会関係とはまったく異質の社会関係である。ここでは「汝の隣人を愛せよ」という宗教的世界観の原則である仁愛 *benevolence* のかわりに、相互の利己心の対応がかえって相互の利益をもたらす。それゆえ交換関係の成立

47) 例えば、多分にそうした経済的特徴をもっていたヨーロッパの中世封建社会においては、カトリック教がその字義通り普遍的な仕方では社会倫理を支配していたが、そのもとにおいては、「あすのことを思いわずらうな。あすのことは、あす自身が思いわずらうであろう。一日の苦勞は、その日一日だけで十分である」(マタイによる福音書、6・34)といった経済上の伝統主義が原則となっていた。

48) マルクスは言っている、「農民家族がかようにして保持するほとんど完全な自給自足により、市場からの・および農民家族の外部にある社会部分の生産＝および歴史運動からの・農民家族の独立によって、要するに自然経済一般の性格によって、この形態は、静止的社会状態の基礎たるにまったくふさわしい」(Marx, *Das Kapital*, Band III, S. 847. 長谷部訳、青木文庫版、第3部第6分冊、p. 1121)。

は、テンニエスの言う利益社会 *Gesellschaft* の、またスミスの言う商業社会 *Commercial Society* の端緒をつくり出す。

かかる交換関係のもとにあっては、より必要なものと感じられるものを手に入れるために、たとえそれが自己にとってある程度必要なものであっても、「自己のための使用価値」に対しては無関心的な態度をとることが要請される。それにとってもっとも適合的なのは自己の所有する剰余生産物である。そして「自己のための使用価値」を「他人のための使用価値」に転化させなければならない。つまり自己の欲望を他我の欲望に転換させなければならない。そのとき欲望の対象としての価値的生産物は商品となる。マルクスは言っている、「自分の生産物によって自分自身の欲望を充たす人は、なるほど使用価値を創造するが、しかし商品<sup>49)</sup>を創造しない。商品を生産するためには、彼は、使用価値を生産するばかりでなく、他人のための使用価値を、社会的な使用価値を、生産しなければならない」。

交換関係の原初的成立においては、ある特殊な欲望が自己にとって無用無関心な使用価値とひきかえに、それを求める他の特殊な欲望のもとにある他の使用価値を手に入れることであった。その限り、その交換関係は結局欲望充足に終わることになる。しかし欲望充足もひとたび交換関係に媒介されると、欲望それ自身が質的に変化する。すなわち、ある使用価値の所有者は、自己の所有する使用価値に対しては禁欲的態度をとり、他人の手もとにある他の使用価値に対してはあくなき貪欲的態度をとる。そこから自己にとっての犠牲を最小限にして他から自己の欲望の対象を最大限に手に入れること、つまり最小費用の最大収益という経済性の原理が生まれる。それゆえ商品交換者は、他人の手もとにある使用価値の質にのみ関心をもつのではなくして、量にも関心をもつのである。むしろ

論理的には、交換が成立するためには、異質の使用価値が対応するのは自明の前提であるゆえ、一切の使用価値の質を捨象した交換における量的比率すなわち交換価値のみが問題になる。ここにおいて生産物所有者の欲望は、使用価値の質から交換価値の量へと転化される。

このようにして、経済的範疇の根源的構成能力としての欲望は、次の仕方<sup>50)</sup>で転化したことが明らかとなる。(1)自己の欲望充足のために使用価値を求める生計の配慮。(2)自己のための使用価値を禁欲によって他人のための使用価値へ転化し、交換関係を媒介として他人の使用価値による欲望充足。(3)一切の使用価値を禁欲の一般化によって捨象し、もっぱら交換価値のみを追求する営利欲。そして最小費用の最大収益という経済性の原理は、(3)において貫徹される。

しかしこのような禁欲は、宗教的世界観のもとにあるそれとまったく意味を異にしている。宗教的世界観のもとにおける禁欲は、「より大いなる神の栄光のため *Ad majorem Dei gloriam*」、つまり神への愛のための自己犠牲であって、それによって信仰共同体の繁栄をはかることであった。これに対して商品交換者の禁欲は、より大いなる自己の致富のため、つまり自己愛のためである。すなわち、商品交換者が自己の商品に対してとる禁欲的態度とは、最大収益をあげるために自己の費用を最小限に抑えるという経済性の原理のことにほかならない。それは自己保存の欲望のより高次の発展形態である。このようにして商品交換者は、禁欲によって、宝を天に積むかわりにこの世に積む。

それゆえ、商品交換者による自己の商品に対する禁欲的態度そのものの中に、明らかに私有財産制への構成的志向が働いている。もっとも、生計の配慮において、すでに私有財産への端緒はみられた。しかしそれはまだ共同体的所有の中に、多分に未分化に埋没されていた。これに対し商品交換においては、自己の所有と他人の所有とがはっきりと対立し合う。しかも対応する経済主体を支配する原理は、最大収益をあげるために自己の費用を最大限に抑えるという経

49) Marx, *Das Kapital*, Band I, S. 45. 長谷部訳、青木文庫版、第1部第1分冊、pp. 122—123.

済性の原理である。この自己の費用とは何よりも私有財産を意味する。そして経済性の原理を實踐して得られた収益は、この自己の私有財産に加えられる。禁欲を徹底し経済性の原理を貫徹することによって、商品交換者は私有財産の蓄積を自己目的としてゆく。それゆえ商品交換は共同体所有を分解させる。

ところで商品交換は、同一共同体内では行なわれ難い。それは共同体的規制によるとともに、同一共同体内では各共同体成員はほとんど同一の使用価値生産を行なっているからである。それゆえ商品交換の可能性は、異なった共同体間にひらかれる。マルクスも言っている、「本来的な商業民族は、エピクロスエピクロスの神々のように、古代世界の Intermundien（種々の世界の空隙）にのみ生存する<sup>50)</sup>」。このようにして共同体から自立した商人たちは、自分の欲望充足のための使用価値生産からも自由になることによって、生産物をもっぱら交換価値目あてに、すなわち「安く買い高く売る」ことから得られる譲渡利潤を目あてに、共同体間を仲介して歩いた。つまり、彼らは生産物の商品化の担い手となった。それとともに自己目的としての致富が、神と隣人への愛という共同体的宗教的理念から独立して、人間的生にとって対極的な他の一つの実践的理念となったのである。したがって商人はその営利活動そのものを通じて、宗教的世界観を分解し、背神的実践を展開していったのである。いまや愛の神のかわりに、悪魔の偶像であるマンモン富が問題である。

ルヨ・ブレンターノによれば、同一経済単位（家族共同体、民族、種族、荘園、ギルドなど）の所属員相互の関係および財貨の分配様式は、権威と慣習と身分の法という多少とも呪術的な強制によって規定されている。ところが、異なった経済単位の所属者すなわち異邦人 Fremde に対しては、異邦人は敵であるという考えから、「彼に対して慣習的な価格というものが存在せ

ず、事情に応じて得られるだけ多くを彼から獲得することが、最大の手柄と見なされた。またその際に用いられた奸策と詐欺は、それが成功すれば非常な賞讃を博した。最大利潤の追求は、初めから、他の経済単位の所属員との商業を支配した原則である<sup>51)</sup>」。実際、異邦人は敵だという考えから、異邦人を掠め殺す恐るべき風習が、ルネサンス・イタリアの地方においてはまだあったことを、ブルクハルトも記している<sup>52)</sup>。

さらにマルクスは言っている、「商業資本が未発展な諸共同体間の生産物交換を媒介するかぎりでは、商業利潤は詐欺瞞着のように見えるばかりでなく、大部分は詐欺瞞着から生ずる。商業資本が異なる国々の諸生産価格間の差額を搾取することは別として、かの〔未発展な〕生産様式のもとでは、商人資本が余剰生産物の主要部分を取得することになる。……だから、優勢な支配力をもつ商業資本はいたるところに掠奪制度を作出するのであって、また実際、商業資本の発展は、古代の商業民族のもとでも、もっと新しい商業国民のもとでも、暴力的掠奪・海賊・奴隷盗奪・（諸植民地における）圧制と直接に結びついている<sup>53)</sup>」。

このようにして、すでに見たように、他の共同体との間の戦争が最初の営利活動となり、冷静で知的な戦争としての共同体間の仲介商業がこれについだ。そして後者は、必要とあればいつでも熱い戦争へと移行された。まさに『ファウスト』の中のメフィストのせりふのように、戦争、商業、海賊は、離すことのできない三位一体であった。ともかくこれら三位一体を貫いた原則は、最小費用の最大収益という経済性の原理であった。この原則を遂行するためには、宗教的熱狂のかわりに、冷静な知的打算が要請

51) L. Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, SS. 15-16 田中善次郎訳, p. 13.

52) Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Köln, Atlas-Verlag, S. 323. Harper Torchbook Edition (*The Civilization of the Renaissance*) Vol. II, p. 439. 村松恒一郎・藤田健治訳『伊太利文芸復興期の文化』下巻、岩波文庫、昭和25年、p. 233.

53) Marx, *Das Kapital*, Band III, S. 362-364. 長谷部訳、青木文庫版、第3部第2分冊、pp. 469-470.

50) Marx, *Das Kapital*, Band I, S. 85. 長谷部訳、青木文庫版、第1部第1分冊、p. 182.

された。ブレンターノの言うように「商業行為とは、本来不断の比較と計算なのである<sup>54)</sup>」。したがって、異なった共同体間における商業活動を通じて、最大収益追求のために「不断の比較と計算」を行なう必要から、抽象的思惟のための実践的訓練が行なわれ、そのようにして知性と経済的合理主義が生まれ発展させられた<sup>55)</sup>。

要するに、共同体内部の実物経済的生活態度のもとにおいては、衝動的な情意に支配された呪術的な意識があり、共同体間の商業的生活態度のもとには、冷静な知性に支配された合理的な意識が形成された。そして商業の展開は、ゲマインシャフト的意識を分解して、ゲゼルシャフト化した。

ところで共同体間商業においては、すでに見たように商人の利潤は、「安く買い高く売るという利口なやり方で<sup>56)</sup>」得られる譲渡利潤であり、この利潤獲得を目ざした商業は、大部分詐欺瞞着による不等価交換であった。しかしその非合理性は、領主制地代の非合理性とは本質的に異なっていた。なぜなら、商業においては、たとえ不等価交換によったとしても、そこに中心的に働いているのは経済性の原理であって、領主制地代におけるような経済外的強制ではない。しかも、なるほど商人資本の発展の初期においては、諸生産物が交換されあう量的関係はまったく偶然であるかもしれないが、しかし連続的な交換、および交換のための規則正しい再生産は、この偶然性を、それゆえ不等価性をだんだんに止揚する。「商人は、彼の運動その

ものによって、等価性を措定する<sup>57)</sup>」とマルクスは言っている。それとともに商品交換の一般化は、生産から自立した商人をも止揚する。すなわち、生産者も商人となる。生産が商業をそれ自身の中にとりこむことによって、商品は始めて価値どうりに売られ、したがって等価交換が真に現実的なものとなるのである。

生まれながらの水平主義者としての商品の交換は、領主制的土地所有におけるような経済外的権力による縦の関係ではなくして、あくまで経済的な横の関係である<sup>58)</sup>。商品保護者たちにおいて一方の人格は他方の人格の同意をもってのみ、自分の商品を譲渡して他人の商品を自分のものとするのである。「だから彼らは、相互に私有権者として認めあわねばならぬ。この法的関係は、——その形式は、法律的に発達していてもいなくても契約であるが、——そのうちに経済的關係が反映している一つの意志関係——である。この法的関係または意志関係の内容は、経済的關係そのものによって与えられている<sup>59)</sup>」とマルクスは言っている。このような意志関係を、テンニエスはゲゼルシャフトと呼んだ。

この意志関係は、われわれに商品交換世界の相互主観的性格を示唆する。使用価値の交換価値への転化は、主観的な欲望の対象（自己のための使用価値）、すなわち欲望のノエマ（現象）が、他の主観（Alter ego）による同意（他人のための使用価値であることが交換によって認められること）を通じて、ある意味で客観化されることを意味している。しかしこの客観化によって、

54) L. Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, S. 14. 田中訳, p. 12.

55) 佐藤三夫「近代的思想形成の基礎構造」『哲学論叢』第21輯、東京教育大学哲学会編、昭和38年1月、pp. 63-64.

56) アンリ・ピレンヌは、遍歴商人の典型的人物としてフィントルの聖ゴドリックの伝記を引用し、ゴドリックが「安く買い高く売るという利口なやり方で」無一文から堂々たる富豪になりあがったことを述べ、それが当時の他の多くの富豪たちの物語でもあったと言っている (Henri Pirenne, *The Stages in the Social History of Capitalism*, *American Historical Review*, Vol. XIX, No. 3, April, 1914. 大塚久雄・中木康夫訳『資本主義発達の諸段階』未来社、1960年、pp. 28-29.

57) Marx, *Das Kapital*, Band III, S. 362. 長谷部訳、青木文庫版、第3部第2分冊、p. 468.

58) 歴史的には資本が貨幣財産——商人資本および高利貸資本——として土地所有に対応するということについてマルクスは次のような興味ある注を付している、「人格的な隷属＝および支配諸関係にもとづく土地所有の権力と、貨幣の非人格的な権力との間の対立は、つぎの二つのフランスの諺のうちに明白に言い表わされている。——『領主のない土地はない。』『貨幣に主人はない。』」 (Marx, *Das Kapital*, Band I, S. 153. 長谷部訳、青木文庫版、第1部第2分冊、p. 284).

59) *Idid.*, Band I, S. 90. 長谷部訳、青木文庫版、第1部第1分冊、p. 191.

主観的な現象（価値的意義成体）が超越的な実体として意識から独立に実存するようになるわけではない。依然としてそれは、価値的意義付与をする構成的意識（根源的には人間的生の自己保存の欲望）の相関者としてのみ存在するにすぎない。それゆえむしろその客観性とは、厳密に言えば相互主観性 Intersubjektivität を意味するものにほかならない。

それゆえマルクスは、「諸商品は、みずからを諸価値として実現しうる前に諸使用価値たる実を示さねばならぬ。けだし、それらに支出された人間の労働は、それが他人にとって有用な形態で支出されている限りでのみ計算にはいるからである。ところが、それが他人に有用であるか否か、したがって、その生産物が他人の欲望を充たすか否かは、諸商品の交換のみが証明することができる<sup>60)</sup>」と言っている。

つまり、交換を通じて、単なる個人的主観（欲望）のノエマであったものが、他の主観（欲望）にとっても意義のあるものとして、他の主観によって相互主観的に承認されるのである。したがって、使用価値の交換価値への転化は、個人的主観のノエマから相互主観のノエマへの転化として、経済的（価値）世界の内在化が一般化して深まることにほかならない。

### 3. 価値のあいまい性と物神崇拜

すでに見たように、商品交換社会とは、スミスのいう商業社会であり、テンニエスのいうゲゼルシャフトである。そこにおいては万人が商人である。すなわち、生産から自立した商業は揚棄され、生産者も商人である。しかも生産物と生産手段を所有する資本家のみでなく、いわゆる無産労働者もまた、自己の労働力商品の売手として商人となる。いまやすべての事物が商品として市場で対応しあい、商品世界を構成する。しかしその商品が他人の欲望を充たすか否かは、商品交換の実現のみが証明する。しかし個々の商品のこの命がけの飛躍が可能であった

としても、一般にいかにしてそれが可能であるか。

それゆえ交換における他の面、すなわち「諸商品は、みずからを諸使用価値として実現しうる前に、みずからを諸価値として実現しなければならぬ<sup>61)</sup>」という面が問題にされるべきであろう。この場合、価値とは「商品の交換関係または交換価値において表示される共通者<sup>62)</sup>」のことである。交換価値はかかる価値の現象形態のことである。ところで価値の内容は、交換による使用価値の捨象された商品の残存物、すなわち、有用性も具体性も捨象され、その区別も消失した単なる抽象的人間労働の対象化または物質化されたものである。

このように使用価値の捨象された労働生産物の残りものについて、マルクスは次のように言っている、「それらになお残っているのは、幻のような同じ対象性にほかならず、無区別な人間的労働の・すなわちその支出の形態に係わりのない人間の労働力の支出の・単なる凝結にほかならない。これらの物は、もはや、それらの生産において人間的労働力が支出され、人間的労働が堆積されている、ということを表示するにすぎない。これらの物は、それらに共通なかかる社会的実体の結晶としては、諸価値——諸商品価値である<sup>62)</sup>」。

使用価値の対象性は、それがたとえノエマとしての現象にすぎないとしても、感性的直接性をもっていた。ところが価値の対象性は、それがあある意味で実体的性格をもっているとしても、「幻のような」ものとなる。そこに価値のあいまい性 ambiguity がある。このあいまい性はどこからくるのか。

価値がもつ実体的な性格は、実は現象的な交換価値の成立から推論されうるところの、「価値を形成する実体」としての抽象的・人間的労働という社会的実体の理念を対象化し、商品経

61) Marx, *Das Kapital*, Band I, S. 91. 長谷部訳、青木文庫版、第1部第1分冊、p. 193.

62) *Ibid.*, Band I, S. 42. 上掲訳、p. 119.

60) *Ibid.*, Band I, S. 91. 同上訳、p. 193.



済的に表象したものが価値であるからである。それゆえ価値は、理念的に推論された社会的実体としての労働の反映にすぎない。なるほど労働がなければ価値も存在しない。しかし労働それ自身が即自的に価値なのではない。しかもこの「反映」とは人間の社会的な表象を指しているのであって、自体的に存在する価値の実体というものは存在しない。言い換えれば、この「反映」とは、人間の特定の社会的関係のもとにおける、商品経済的あるいは商業的世界観にもとづいた、相互主観的な表象である。そしてもしこの人間の特定の社会的関係（テンニエスのいわゆるゲゼルシャフト的意志関係）が解体し、それにとまって商品経済的あるいは商業的世界観が消失したならば、たとえ労働生産物が存在したとしても、価値の有意義性は消失する。それゆえもしひとが、価値を自体的に存在する実体として措定するならば、そのときひとは仮象に陥る。

しかし価値の表象は、使用価値の表象のように直接的になされるのではない。マルクスは言っている、「個々の一商品をどんなにひねりまわして見ても、それは依然として、価値物としては捉えられないものである。ところが、諸商品はそれらが人間的労働という同じ社会的単位の諸表現であるかぎりでのみ価値対象性を有するということが、したがって、それらの価値対象性は純粋に社会的なものであることを想起するならば、それはただ商品と商品との社会的関係においてのみ現象しうるということは、まったくおのずから明かである<sup>63)</sup>」。

すなわち、われわれは価値の現象形態つまり交換価値から出発して、「そこに隠されている諸商品の価値の足跡」を発見するほかないのであり、カント的に言えば、交換価値という現象形態から理性によって価値を推論しなければならぬのである。それゆえ、かかる価値は単なる理念としての存在性をもつとしても、もしそれに超越的実体としての自体存在性を与えるな

らば、われわれは理性の誤謬推理に、つまり仮象に陥ることになる。

価値はその現象形態を表示する交換価値を通じてしかとらえられない。しかし諸商品の交換価値または交換関係が成り立つ限り、交換される両者に共通な第三者である価値がありうるはずだということが推論されうる。この二つの事態が重なり合って、価値の「幻のような」対象性すなわちそのあいまい性を形づくっている。

このつかみどころのない価値のあいまい性を免れようとして二つの学説が体系化された。一つは、もっぱら直接に現象化された使用価値と現象形態としての交換価値をのみ論議するように、問題の範囲を制約した現象主義的な立場である。それは近代経済学を一般的に支配した需要供給理論である。しかしそれは商品交換を自明の前提としているのであり、それゆえたとえ悪しき実体論から免れたといっても、結局商品世界を正当化する俗流経済学を形づくることになる。もう一つの立場は、たとえばリカードに見られるように、労働と価値とを無媒介的に同一視する形而上学的実体論である。そこにわれわれは、リカードにおける理神論的残渣を認めることができる。

なるほど商品世界を支配している価値法則は、個々の人間の意志や意識から独立に作用し、したがって個々の人間はそれに盲従するほかないかもしれない。しかし価値法則が妥当するのは、あくまで商品生産社会、それゆえまた商品交換社会においてのみである。すなわち、私的企業による生産と販売の無政府的競争が行なわれている社会である。しかし商品交換に媒介されてのみ価値法則は貫徹されてゆくのであるから、商品交換が捨象されるならば価値法則も捨象されることになる。そして商品交換においては、すでに見たように、商品保護者は相互に私有権者として認め合い、相互の同意にもとづく契約によって商品交換を行なうのであるから、商品交換の関係は一つの意志関係である。しかも相互主観的な社会的意志関係である。それゆえ価値法則は、かかる社会的意志関係を前提にして

63) *Ibid.*, Band I, S. 52. 同上訳, p. 133.

のみ成り立ちうるのである。

したがって、価値法則が人間の意識や意志から独立に作用するといっても、それは価値法則そのものが前提しているこのような社会的意志関係からも超越して独立に作用するわけではない。それゆえ価値法則は、神の摂理のように自然を支配する永遠の秩序というわけではない。もっとも、すべてが神の被造物であるという観点からは、そこに神の摂理の作用を認めるであろうように、すべてを商品生産物とする観点からは、そこに価値法則の貫徹を認めるであろう。しかし価値法則が前提している意志関係は、社会的な仕方ではあるけれども、解消しうるのである。そのとき労働生産物はあってももはや商品は存在せず、したがって価値法則も消失する。それゆえ労働と価値とを無媒介的に同一視し、価値法則を永遠の秩序として超越的に実体化する理論は、商品生産および商品交換の社会秩序を永遠化する形而上学である。

ここにいわゆる商品世界の物神的性格があらわになる。すなわち、人々そのものの一定の社会的関係が「ここでは、人々の眼には物と物との関係という幻影的形態をとるのである。だから、類例を見出すためには、われわれは宗教的世界の妄想境に逃避しなければならない。ここでは、人間の頭脳の諸生産物が、独自の生命を与えられた・相互にかつ人々と関係を結びあった・自立的な諸姿態のように見える。商品世界では、人間の手の諸生産物がそうである。これを私は、労働諸生産物が諸商品として生産されるや否やそれらにまといつくところの、したがってまた商品生産と不可分離であるところの、物神崇拜と名づける<sup>64)</sup>」とマルクスは言っている。マルクスの指摘するように、宗教的世界と商品世界とは、対極的な仕方ではあるけれども、物神崇拜という点において対応しあっている。つまり二つの世界はともに仮象世界なのである。

すでに見たように、宗教的世界は種族保存的

愛が根源的構成能力であり、商品世界は自己保存的欲望が根源的構成能力である。しかし種族保存的愛によって構成された共同体がただちに仮象でもなければ、自己保存的欲望によって構成された使用価値がただちに仮象なのでもない<sup>65)</sup>。仮象が生じるのは、共同体の相互主観的価値理念がそれを構成している人間的生を超越した実体として措定されたとき、また異質の使用価値の相互主観的対応関係から展開した労働生産物の商品形態がそれを構成している人間的生を超越した実体として措定されたときである。

## 結 論

われわれは世界観の原基形態として、宗教的世界観と商品経済的世界観とを対極的に問題にした。すなわち、宗教的世界観は、人間的生の種族保存的愛という根源的能力によって構成され、商品経済的世界観は、人間的生の自己保存的欲望という根源的能力によって構成される。前者は原始共同社会において支配的であり、後者は資本主義的商品経済社会において支配的である。しかもいずれも、仮象世界を実体的なものとみなす物神崇拜に陥っている。この対極性は、二つの契機が何らかの仕方でも共存し始めるや否や、ただちにあらわになる。宗教的世界観の観点からすれば「神か 富<sup>マンモン</sup>か」、また商品経済的世界観の観点からすれば、商業の自由か経済外強制か、というように二者択一的な仕方でも問題にされた。

しかし以上述べた二つの世界観は、いわゆる理想型 Idealtypen であって、歴史上実際に見出される世界観の形態は、それら二つの原基形態の多少とも混じりあった形態である。われわれはこの混じりあった形態のうちに、なおもう一つの世界観の理想型を考えることができる。

64) Marx, *Das Kapital*, Band I, S. 78. 長谷部訳, 青木文庫版, 第1部第1分冊, p. 173.

65) 「それが使用価値であるかぎりでは、その諸属性によって人間の諸欲望を充たすという観点のもとでそれを考察しても、あるいは、人間の労働の生産物として初めてかかる諸属性を受取るという観点のもとでそれを考察しても、それには何ら神秘的なところはない」(Ibid., Band I, S. 76. 同上訳, p. 170).

われわれは、すでに軍事的世界観について語った。だが軍事的世界観が、一面において共同体の安寧福祉を守護することを旨とするともに、他面において権力衝動の発露でもあることからすれば、それはむしろ政治的世界観と呼ばれる方が妥当であるかもしれない。ところで政治的世界観における宗教的世界観と経済的世界観とのこのような混交対立そのものから、かえってすべての世界観に対して批判的反省的な見方が生まれる。それはすなわち、世界観の二つの原基形態が平衡状態にあって、たがいに拮抗している場合、両者いずれの側からも孤立した無関心な（つまり公平無私な）第三者が、そのパラドクサルな世界を全体的に没価値的に客観的に反省するところから生まれた学問的世界観である。それは、世界観の二つの原基形態における仮象に対しては批判的であり、反面、価値＝意義から自由になった仕方で、それゆえまったく抽象的形式において両者の基礎範疇を世界構成的契機として認める。このようにして学問的世界観は、その理想型においては二元論的なものとなる。それは世界観というよりも、むしろ世界観の挫折から結果した世界認識というべきであるかもしれない。

ハイデッガーはその「存在と時間」 Sein und Zeit において、道具連関としての環境世界 Umwelt→デカルト的世界→共同世界という仕方で「世界」問題を展開した。その図式は、われわれの表現を用いて表わせば、使用価値世界→学問的世界→共同世界ということになる。この問題の展開の仕方は、商品経済社会における世界了解を、ある仕方で自明なものとして受け入れながら、そこから本来的共同世界へ遡及しようとしたものである。しかし論理的に厳密に言えば使用価値世界をいかに分析しても、共同世界の範疇は導出されえない。せいぜいフッサールの仕方で、他我 Alter ego の多元的

モノド構成において共同世界を考えることしかできない。しかしそれはもはや本源的な共同世界ではない。それゆえ本源的にはむしろ、われわれが行なったように、共同世界の分析から始めなければならない。

われわれは世界観の歴史を理想型として、共同世界観→反省的世界観→商品世界観という仕方で描くことができるかもしれない。あえて仮説的な冒険を試みるならば、次のようになるであろう。本源的な共同世界観に、共同世界外的なあるいは間共同世界的な契機として自己保存的欲望にもとづいた交換が入りこむことによって、種族保存的愛による呪術的宗教的結合は頹落して道徳的規制となり、異端に対して共同世界の結合の原理を擁護するために神学が現われる。商品経済が共同体規制と平衡をたもつほどに展開すると、その拮抗に対する無関心な第三者の反省によって、客観的な「世界」認識（例えばガリレイからニュートンにいたる自然科学的な世界認識）がなされる。そこにおいては「世界」は、没価値的な仕方で抽象的形式的に理解される。さらに商品経済が展開すると、共同体的宗教的世界観に対して商品経済を擁護する政治経済学 Political Economy が現われる。そして商品経済が弁護の必要がないまでに一般的に展開するようになると、ひとは新たな物神崇拜を受け入れる。このようにして商品経済的世界観が確立する。

宗教的世界観および商品経済的世界観は、いずれも仮象世界の物神崇拜に陥っているが、神学および経済学はそれぞれ仮象世界の護教論として仮象の論理を展開する。そして世界から疎外されることによってかえって徹底的に世界を反省する学者のみが、宗教批判と同時に経済学批判を通じて仮象の覆いを取りさり、真理をして自ら語らしめようとする。